

Lic. Luis Balaña, Arq. Alberto Bellucci, Lic. Ludovico Videla, Prof. Carola Blaquier, Mons. Juan Carlos Maccarone, Mons. Eugenio Guasta, P. Dr. José Rovai (Córdoba), P. Dr. Miguel Barriola (Córdoba), P. Dr. Alberto Espezel, Prof. Rafael Sassot, Prof. Rebeca Obligado, Prof. Lucía Piossek Prebisch (Tucumán), Dr. Jorge Saltor (Tucumán), Prof. Julia Alessi de Nicolini (Tucumán), Prof. Cristina Corti Maderna, Prof. Dr. Raúl Valdez, Carlos J. Guyot, P. Lucio Florio (La Plata).

Director y editor responsable: P. Dr. Alberto Espezel

Secretaria de redacción: Prof. Cristina Corti Maderna

COMMUNIO

	5 El Espíritu Santo
<i>Walter Kasper</i>	6 El Espíritu da la vida
<i>Michael Figura</i>	17 El Espíritu Santo y la Iglesia
<i>Paul Mc Partlan</i>	31 El Espíritu Santo y la Confirmación
<i>Alberto Espezel</i>	42 Iglesia, Eucaristía y Espíritu Santo
<i>Víctor Fernández</i>	48 La renovación pentecostal y los carismas
<i>Virginia R. Azcuy</i>	66 El viento sopla donde quiere...
<i>Dom Robert Le Gall</i> <i>O.S.B.</i>	80 Dos himnos al Espíritu Santo: El <i>Veni Creator Spiritus</i> y el <i>Veni Sancte Spiritus</i>
<i>Olegario González de Cardedal</i>	96 Testimonio: Estaciones de un camino

El viento sopla donde quiere...

La novedad del Espíritu Santo en los santos.

por Virginia R. Azcuay*

“Con la misma humildad con que el individuo debe dejarse orientar por la función eclesial, ésta debe dejarse orientar a su vez por el Espíritu de Cristo, que refulge en la santidad de la Iglesia.” (H.U. von Balthasar)

Luego de la plenitud de la revelación dada en Cristo (cf DV 2), el Espíritu Santo tiene la misión de abrir, develar, toda la profundidad y la novedad de esta manifestación de Dios en el Hijo. En este sentido, puede decirse con Balthasar que el Espíritu es el exégeta de Jesús, quien ayuda a su conocimiento “desde dentro”.(1)

Los santos son quienes más se han entregado a la acción del Espíritu y, bajo su moción, se han convertido en auténticos intérpretes de Cristo. Ellos han llegado a “conocer el amor de Cristo que sobrepasa todo conocimiento” (cf. Ef 3,14-21): ésta es su teología y su profecía. En ellos, el Espíritu sopla y habla a las distintas épocas, con voces nuevas, mediante la elocuencia de los hechos. Entre ellos, María ocupa un puesto singular: es la toda santa o “llena de gracia” (cf. Lc 1,28), en función de la dignidad del que había de nacer. Esta santidad única de la que goza María para recibir al Salvador ha hecho que la tradición la reconociera como “sagrario del Espíritu Santo”, es decir, como lo más íntimo, lo más reservado y sagrado del templo de Dios que es ella misma.(2)

La “teología de los santos” es fundamentalmente una teología desde el Espíritu, ya que Él es la misma comprensión y la da (3). Presentar su Voz desde el testimonio de los santos pone de manifiesto su creatividad y originalidad que renueva la faz de la tierra...

En ellos, dar la palabra al Espíritu Santo puede hacerse de muchos mo-

* Virginia R. Azcuay, Dra. en teología (UCA). Prof. en la facultad de teología de la Universidad Católica Argentina (UCA), y en otros Institutos.

1- H.U. von Balthasar, *Teología de la historia*, Madrid, Encuentro, 1992, 78, -, *¿Nos conoce Jesús? ¿Lo conocemos?*, Barcelona, Herder, 1986, 125ss.

2- I. Bengoechea, *María, ¿Esposa o sagrario del Espíritu Santo?* Reflexión teológico-pastoral, EphMar 28 (1978) 339-351,347.

3- H.U. Balthasar, “*Teología y santidad*”, en: *Ensayos Teológicos I. Verbum Caro*, Madrid, Guadarrama, 1964, 235-268, 256.

dos. En esta oportunidad, quisiera detenerme en la consideración de tres aspectos muy puntuales. Primero, a manera de introducción, me propongo ahondar en la experiencia mariana de Francisco de Asís, especialmente en su pensamiento acerca de María como esposa del Espíritu Santo. Luego, en un segundo momento, intento bucear en la espiritualidad de San Benito y de Teresa de Lisieux: dos santos diferentes, por sus épocas, por su estilo, por su sexo. Como los carismas nos muestran el clamor del Espíritu para la Iglesia y la humanidad, me interesa profundizar en el conocimiento de Cristo que ellos han tenido, ciertamente bajo aspectos particulares.

I. "EL ESPÍRITU DESCENDERÁ SOBRE TI..." (Lc 1,35)

1. La fecundidad del Espíritu en María

Para hablar de María como *mujer del Espíritu* es necesario contemplar sobre todo su rostro de virgen y madre. En él, toda la Iglesia (no sólo las mujeres) descubre las entrañas mismas de su vocación y misión (cf. LG 63). San Francisco de Asís nos recuerda, con palabras muy dulces, la vocación cristiana de ser "madres de Cristo": "*somos madres de nuestro Señor Jesucristo cuando lo llevamos en el corazón y en nuestro cuerpo por el amor divino y por una conciencia pura y sincera, y lo alumbramos por las obras santas, que deben ser luz para ejemplo de otros*" (CtaF 10).

Por otro lado, la Iglesia está llamada en todos sus miembros a permanecer con un corazón virginal, es decir, capaz de dejarse fecundar por el Espíritu de Dios. ¿De qué otro modo podría ser plenamente fecundo un varón y una mujer, en cualquier estado eclesial que estuvieran situados, si no fuera en esta generosa y abandonada apertura al Dios de la Vida? María, entonces, nos enseña a todos el rostro femenino de la Iglesia: "En la entrega mariana, que aquí se ha señalado sólo como el caso supremo de toda actitud cristiana y humana ante Dios, no hay ninguna pasividad y resignación. Por el contrario, requiere todas las fuerzas activas humanas: el esfuerzo por mantener alejado todo lo que pudiera turbar la pura aceptación del mensaje y la sustancia divinos." (4)

La *fecundidad espiritual* de María comienza en la anunciación, se prolonga en el misterio de la Pascua, y alcanza una especial plenitud, luego de Pentecostés, con su ascensión al cielo (cf. DP 287). Es siempre una fecundidad *por virtud del Espíritu* que obra en ella, en su corazón totalmente dócil; pero los distintos momentos de la venida del Espíritu sobre María van señalando una progresiva fecundidad, una maduración creciente en la recepción del Don de Dios: en el tiempo del anuncio, primer Pentecostés, la presencia y eficacia del Espíritu Santo en ella tiene como fruto la *concepción virginal* de Cristo. Que María es fe-

4- Balthasar, *Teología de la historia*, 117.

cunda significa, en este caso, que es la *Madre de Cristo*. Y por ser la Madre de Cristo, que es la Cabeza, es también la Madre de la Iglesia, que es su Cuerpo. Pero esta última fecundidad, la que consiste en que la Virgen sea la *Madre de la Iglesia*, se desarrolla de modo particular en el tiempo de la cruz y en el Cenáculo. Esta segunda maternidad, más propia del tiempo pascual y pospascual, se caracteriza por una participación de la "Llena de gracia" en la intercesión del Espíritu que ora y opera en nosotros.

Como *mujer del Espíritu*, María enseña a todos los fieles cristianos a ser *portadores de Cristo*, a alumbrarlo incesantemente en todos los tiempos y en todos los lugares. Con ella, todos imploramos la venida del Espíritu para recibir a Cristo, que es *Vida y vida en abundancia* (cf. Jn 10,10), en medio de los sufrimientos, las contradicciones y las perplejidades de esta historia. El Dios de la Vida se hace presente en el corazón de los pueblos porque el Pueblo de Dios, alentado por la mediación maternal de María, invoca y acoge las mociones del Sopro de Dios: *el Espíritu y la Esposa dicen ¡Ven Señor!...* (cf. Ap 22,20).

2. María "esposa del Espíritu Santo"

Para algunos autores, es preferible el título mariano de "sagrario del Espíritu Santo" al de "esposa" suya, ya que el primero tiene más fundamento bíblico y eclesiológico, y resume, además, las cualidades y virtualidades del segundo, aunque destaque menos el aspecto personal de la vinculación al Espíritu.⁽⁵⁾ De todos modos, el uso analógico del vínculo esponsal para expresar la relación de María con el Espíritu Santo tiene su propia conveniencia. Entre otros, uno de los motivos que favorecen su empleo es que este título indica con mayor realismo la *activa cooperación personal* de María.

Suele reconocerse que San Francisco ha sido el primero en presentar a María como "esposa del Espíritu Santo" (6) y que ha contemplado siempre a María, como a Cristo, en el contexto de la Trinidad. Así puede observarse en la Antífona del *Oficio de la Pasión*:

"Santa Virgen María (...)/ hija y esclava del altísimo sumo Rey/ el Padre celestial,/ madre de nuestro santísimo Señor Jesucristo,/ esposa del Espíritu Santo..."
(*OfP, Antífona*).

El título dado a María como "esposa del Espíritu Santo" en esta antífona señala una cima alcanzada en la historia de la Iglesia, a la vez que constituye un punto de partida. Sin duda, revela que Francisco y sus seguidores debieron profundizar la propia vida nupcial a través de la unión con la Virgen. Esta idea

5- Cf. Bengoechea, *María. ¿Esposa o sagrario del Espíritu Santo?*, 339-351.

6- *Ibid.*, 342; I. Pyfferoen - O. van Asseldonk, *María Santísima y el Espíritu Santo en San Francisco de Asís*, SeIF 47 (1987) 187-215, 205ss.

se encuentra bien sintetizada en la *Carta a los Fieles* del santo de Asís: "Somos esposos cuando el alma fiel se une, por el Espíritu Santo, a Jesucristo." (1CtaF 8)

Actualmente, se puede decir que el hábito de llamar a María *hija del Padre, madre del Hijo y esposa del Espíritu Santo* se ha hecho universal y forma parte integrante del "sensus fidelium". Desde hace muchos decenios, en muchas regiones de Italia, Francia, Bélgica, Holanda y España, se acostumbra añadir a las tres *Ave María*s introductorias del rosario el saludo a las tres Personas divinas: "Dios te salve, María, *hija de Dios Padre*, Dios te salve, *María, Madre de Dios Hijo*. Dios te salve, *María, Esposa del Espíritu Santo...*".

En cuanto a su sponsalidad, María no hace sino prefigurar el corazón de la Iglesia-Esposa y, de este modo, enseña el camino del Espíritu: "es sugestiva la página neotestamentaria que presenta a María con los Apóstoles en el Cenáculo en espera orante del Espíritu Santo (cf. Hch 1,13-14). Aquí se puede ver una imagen viva de la Iglesia-Esposa, atenta a las señales del Esposo y preparada para acoger su don. (...) En María está particularmente viva la dimensión de la acogida sponsal, con la que la Iglesia hace fructificar en sí misma la vida divina a través de su amor total de virgen." (VC 34)

II."EL ESPÍRITU NOS HACE CLAMAR ABBA Y SEÑOR..."(Rm 8,15; 1Cor 12,3)

1. El clamor del Espíritu en la Regla de San Benito

Una lectura atenta de la Regla de San Benito pone de manifiesto inmediatamente su *crisocentrismo*; en esta ocasión, se trata de observar cómo el Espíritu hace hablar a este monje acerca del misterio de Cristo. Ya al comienzo y en la conclusión de la RB, el santo lo presenta como el *Señor y Rey* a quien se debe prestar el servicio de la obediencia (cf. RB, Pról. 1-3; 73,8-9). Sin duda, como afirma Vogüé, Cristo es "el Alfa y el Omega de la obra"(7).

Todo está referido a Él: el monasterio es una escuela a su servicio, el abad es el vicario de Cristo en el monasterio, la obediencia del monje es para no anteponer nada a Cristo, los títulos dados al superior son en honor y por amor a Cristo. El autor de la regla no se propone tanto ilustrar quién es Cristo, sino indicar cómo realizar la unión con él.

Según Borias, San Benito, animado por un amor ardiente a Cristo, le da un lugar central en la RB.(8). Cristo está presente en el corazón mismo de la vida monástica, que es comunión con su propia vida: desde su entrada en el monasterio, el monje se une enteramente a Cristo, quien lo conduce, junto a sus herma-

7- Cf. A. de Vogüé, *La paternité du Christ dans la Règle de saint Benoît et la Règle du Maître*, La Vie spirituelle 110 (1964) 55-67 (reeditado con el título *Saint Benoît. Sa vie et sa Règle. Études choisies*, Abbaye de Bellefontaine, 1981, 111-120). Se cita según esta última versión.

8- A. Borias, *Le Christ dans la Règle de Saint Benoît*, Revue Bénédictine 82 (1972) 109-139, 109-110.

nos, al Padre. Este *carácter cristocéntrico* es más remarcable en tanto que el autor no escribe un tratado de cristología, sino una regla de vida. Nunca se habla de Cristo por sí mismo, sino siempre en función de la vida monástica y, a menudo, en forma de alusiones breves.

Los textos de la RB en los que se habla expresamente de Cristo muestran claramente una verdadera piedad hacia Él. Prácticamente en todos los pasajes que se trata de Él se lo presenta como *Señor y Dios*; en cambio, sólo una vez se alude al Salvador *sufriente*: "Participemos de los sufrimientos de Cristo por la paciencia, a fin de merecer también acompañarlo en su reino." (RB, Pról. 50) El pensamiento del sufrimiento del Señor debe mover al monje a no abandonar la escuela de Cristo, y a permanecer en su doctrina en el monasterio hasta la muerte; porque él participa del sufrir de Cristo por medio de su paciencia. Sin embargo, esta idea no está muy subrayada; es más insistente la que destaca el Reino del Señor: *a fin de merecer también acompañarlo en su reino*.

Es interesante destacar que en toda la regla, nunca aparece el nombre *Jesús*, sino sólo *Cristo y Señor*, lo cual distingue la devoción propia de la RB de aquella de Orígenes, quien con frecuencia en sus homilías utiliza fórmulas como "mi Jesús" o "mi Señor Jesús". La diferencia se explica porque este tono íntimo no concuerda con un texto de legislación monástica como es la regla. Pero además, probablemente, esta fuerte acentuación de la divinidad de Cristo en la RB tiene su origen en una actitud antiarriana, que estaba presente en el contexto del autor.

1.1. El Abad representa a Cristo

Los estudios que abordan el tema de Cristo en la RB no desarrollan directamente la relación entre *Cristo y el abad*, sino que prefieren asumirla a la hora de presentar las distintas funciones de Cristo en el monasterio: Padre, Maestro, Pastor, Médico, etc. Sin embargo, parece oportuno destacar el tema por sí mismo, para indicar la coherencia teológica del autor de la regla al descubrir la *presencia de Cristo*. Tal como lo hace la tradición, Benito sabe claramente que Cristo está presente en la autoridad, en la Eucaristía, y en el pobre. De este modo, se puede afirmar que la cristología de la RB se reviste de un sentido "sacramental", es decir, Cristo se presenta a través de sus mediaciones y sacramentos, bajo la figura del *signo*. Aquí se podría ver la contrapartida del aspecto divino en su presentación de Cristo: lo sacramental es precisamente lo *visible y humano* de este "Dios y Señor".

Con respecto a la presencia sacramental de Cristo en el abad, son muy iluminadoras las reflexiones de Vogüé acerca de la *unión del monje con Cristo*

9-Cf. Vogüé, *La paternité du Christ*, 119-120.

(9): ésta se realiza en la obediencia al superior, ya que éste tiene la función de significar objetivamente la voluntad del Señor. Por otra parte, es el mismo Cristo el que está presente *en el que obedece*, con lo cual la presencia del Señor se hace extensiva a toda la comunidad.

Se pueden sintetizar a continuación las claves de la relación entre Cristo y el abad. La importancia que éste tiene en la RB le viene dada por Cristo: porque el abad representa el lugar de Cristo, debe ser llamado *Señor y Abad*, no a causa de su propia capacidad, sino por honor y amor a Cristo (cf. RB 63,13).

El gran tema que une a Cristo y al abad es la *idea de paternidad* pensada especialmente a partir del pasaje de Rm 8,15 (cf. RB 2,2-3). El Espíritu nos hace clamar *Abba* a Cristo y este Cristo está presente en el abad. Así, Cristo se presenta como padre de los hombres, nuestro padre; nuestra relación con él es análoga a la de Cristo con su Padre: es una relación filial. Los rasgos de dulzura y piedad del abad son interpretados por Vogüé como el carácter *maternal* de su paternidad: "debe actuar según las circunstancias, ya sea con severidad o con dulzura, mostrando rigor de maestro o afecto de padre piadoso." (RB 2,24)

1.2. Atención al Enfermo y acogida del Huésped

El papel dominante de Cristo en la RB se pone de manifiesto no sólo por las referencias expresas a Él, sino también por las consideraciones hechas en torno al *cuidado del enfermo y a la recepción de los huéspedes*. Aspectos éstos, por otra parte, que caracterizan el espacio del ámbito monástico como maternal (10). Hoy diríamos que se trata de una "opción preferencial" por ellos -según el lenguaje acuñado en Puebla por los obispos latinoamericanos-, cuya fundamentación es claramente cristológica: la razón de la opción es que Cristo está presente en ellos. Con exacta percepción de este argumento teológico, Benito inicia su exhortación en el capítulo 36 que trata sobre los hermanos enfermos: "Ante todo y sobre todo se ha de atender a los hermanos enfermos, sirviéndolos como a Cristo en persona, pues Él mismo dijo: *Estuve enfermo y me visitaron y lo que hicieron a uno de estos pequeños, a mí me lo hicieron.*" (RB 36,1-3) Los enfermos, por su parte, han de pensar que a ellos se les sirve "para honrar a Dios", vale decir, a Cristo (cf. 36,4).

Del mismo modo, los huéspedes han de ser recibidos como el mismo Cristo porque: "*Huésped fui y me recibieron*" (RB 53,1). Esta actitud debe mostrarse también de manera externa, mediante la inclinación de la cabeza o la prostración de todo el cuerpo, de modo que Cristo sea adorado en el *huésped* que es

10- Algo así se oyó decir durante la homilía de los 50 años de aniversario de la Abadía Benedictina "Santa María de los Toldos" el 03/05/98: que el monasterio es un lugar maternal, donde los hijos se reúnen para conocer y amar a Cristo.

recibido (53,7). A la acogida de *los pobres y los peregrinos* se le da un relieve especial: "Al recibir a pobres y peregrinos se tendrá el máximo de cuidado y solicitud, porque en ellos se recibe especialmente a Cristo" (RB 53,15). Esto atestigua que el Espíritu siempre ha suscitado, desde la diversidad de los carismas, una decidida predilección por los indigentes.

1.3. El Espíritu nos hace reconocer la Paternidad de Cristo

En la regla, San Benito da a Cristo el nombre de *Padre* refiriéndose explícita o implícitamente a la Escritura. Lo importante es esclarecer *en qué sentido* él entiende este título cuando lo aplica a Cristo. Borias se pregunta si es simplemente en razón de su rol de maestro espiritual y de educador o si él quiere significar una paternidad adoptiva real de Cristo en relación con el monje, al modo como Cristo está unido al Padre; o si se trata de ambos sentidos al mismo tiempo.

La fe ve en el abad al representante del Señor en el monasterio: "Se cree, en efecto, que [el abad] hace las veces de Cristo en el monasterio, puesto que se lo llama con ese nombre, según lo que dice el Apóstol: *Recibieron el espíritu de adopción de hijos, por el cual clamamos: Abba, Padre.*" (RB 2, 2-3). La idea de la *paternidad* de Cristo es familiar en los primeros cinco siglos del cristianismo y especialmente entre los monjes. Es un aporte de Fischer (11) el haber señalado que esta interpretación de Rm 8,15 tenía apoyo en la tradición, independientemente del modo de hablar del autor de la Regla. Por otra parte, la presentación que hace Benito del pasaje de Rm no puede ser caracterizada simplemente como extravagante; el mismo Fischer señala que se trata de un pensamiento genuinamente paulino, que aquí introduce una interpretación secundaria: porque, en el fondo, llamar a Cristo Padre es tanto como llamarlo *Kyrios*, ya que el *Kyrios* ha devenido para nosotros como el "Nuevo Adán" dispensador de vida (Rm 5,21), es decir, Progenitor (Stammvater). Además, Pablo afirma lo mismo del clamar "Kyrios" (1Cor 12,3) que del clamar "Padre" (cf. Rm 8,15 y Gál 4,6): *nadie puede decir "Jesús es el Señor", sino guiado por el Espíritu Santo.*

El pensamiento de la *paternidad* de Cristo ya se encuentra al comienzo del prólogo de la regla: "... Aquel que se dignó contarnos en el número de sus hijos..." (RB, Pról. 5). Los vocativos *iratus pater* (padre airado) y *metuendus dominus* (señor temible) también se refieren a Cristo y no a Dios en general. Él debía juzgarnos a nosotros sus hijos, y no hallarnos siervos indignos, merecedores de castigo eterno. También la expresión *pious pater* (padre piadoso) se aplica a Cristo (12), aunque esta interpretación no se deduzca claramente del contexto; al

11- B. Fischer *Zu Benedikts interpretation von Röm 8, 15*, Colligere fragmenta, Beuron, 1952, 124-126. El autor señala como fuente tradicional de esta interpretación a Orígenes.

12- en este sentido, cf. A Kemmer, *Christus in der Regel St. Benedikts*, en: B. Steidle, *Commentationes in regulam S. Benedicti*, Romae, Herder, 1957, 1-14, 5.

menos se puede observar que el mismo autor se presenta como representante de Cristo.

Dos pasajes principales de la RB: RB 2,1-4 y Pról. 4-7 (13)

-RB 2,1-4: “[1] Un abad digno de presidir un monasterio debe acordarse siempre de cómo se llama, y llenar con obras el nombre de superior. [2] Se cree, en efecto, que hace las veces de Cristo en el monasterio, puesto que se lo llama con ese nombre, [3] según lo que dice el Apóstol: *Recibieron el espíritu de adopción de hijos, por el cual clamamos: Abba, Padre.* [4] Por lo tanto, el abad no debe enseñar, establecer o mandar nada que se aparte del precepto del Señor...”

Como ya se ha indicado antes, Fischer muestra cómo esta interpretación de Rm 8,15 tiene apoyo en la tradición. La finalidad de San Benito en este pasaje es explicar el rol que tiene el abad al ocupar el lugar de Cristo. En este sentido, el capítulo 63 de la RB aporta una confirmación a partir de una expresión paralela: “Al Abad, puesto que se considera que hace las veces de Cristo, llámeselo *señor y abad ...*” (63,13).

En cuanto al valor del texto para el tema cristológico: aún cuando el autor piensa aquí en la paternidad adoptiva de Cristo, ésta no está aquí en su horizonte inmediato. En todo este capítulo, sobresale el tema de la *paternidad espiritual* y la autoridad moral del abad, que se apoya sobre la de Cristo. El capítulo 63, que pone en paralelo *Dominus y abbas* (63,13), confirma claramente la paternidad de Cristo, pero no permite precisar nada de su naturaleza.

- RB, Pr. 4-7: “[4] Ante todo pídele con una oración muy constante que lleve a su término toda obra buena que comiences, [5] para que Aquel que se dignó contar-nos en el número de sus hijos, no tenga nunca que entristecerse por nuestras malas acciones. [6] En todo tiempo, pues, debemos obedecerle con los bienes suyos que Él depositó en nosotros, de tal modo que nunca, como padre airado, desherede a sus hijos, ni como señor temible, irritado por nuestras maldades, entregue a la pena eterna, como a pésimos siervos, a los que no quisieron seguirle a la gloria.”

En este pasaje, San Benito se inspira en la parábola del siervo sin entrañas (Mt 18, 21-35), como lo indica el paralelismo de los términos. El texto escriturístico permite comprender mejor las ideas del pasaje citado arriba: el lazo profundo que une a Cristo, la oración del monje y el temor del juicio. Lo que se pone en claro es sobre todo la *paternidad adoptiva de Cristo*: porque es a Cristo a

13- En este punto se sigue básicamente el análisis de Borias, *Le Christ dans la Règle*, 116-122.

quien San Benito aplica esta parábola que concierne a su Padre según San Mateo. En conclusión: este pasaje del Prólogo permite resolver de una manera positiva el problema de la paternidad adoptiva de Cristo y leer el capítulo 2 de la RB en esta perspectiva. Para San Benito, Cristo no es solamente el padre espiritual del monje, sino también su *padre adoptivo*. Esta paternidad es el fundamento de su rol ante el discípulo.

2. El clamor del Espíritu en los escritos de Teresa de Lisieux

Los mejores intérpretes y los lectores atentos coinciden a la hora de señalar el *crisocentrismo* de la experiencia y los escritos de la santa de Lisieux(14). Incluso, algunos han denominado a esta concentración de la existencia en Cristo como "jesucentrismo" -Guy Gaucher entre ellos-, ya que Teresa prefiere ante todo llamar "Jesús" a su Esposo, como expresión de la amorosa humildad que lo reviste y de la entrañable intimidad que los une.

Si la Regla de San Benito posee un estilo austero y medido al aludir a la relación con Cristo, en parte por tratarse de un texto legislativo, los escritos terebianos -con sus matices- representan en su conjunto *un canto al Amado, un ir tras su perfume*, siempre al ritmo del Cantar: "...Quisiera decirte lo que entiendo por el olor de los perfumes del Amado. Puesto que Jesús subió al cielo, no puedo seguirle sino por las huellas que dejó. ¡Pero qué luminosas, qué perfumadas que son esas huellas! No tengo más que poner los ojos en el santo Evangelio, y en seguida respiro los perfumes de la vida de Jesús, y sé por qué lado debo correr..." (MsC 36v).

Con frecuencia se afirma que la poesía de Teresa es la parte de sus escritos que contiene de modo más vivo este lenguaje sponsal: "De ella brota una fragancia que conmueve y cautiva: su amor al Amado y este permanente ir tras *las huellas de su perfume*. Tal vez sea éste 'el tesoro escondido' de sus poemas: el amor que se hace ofrenda y también perfume, para responder con reciprocidad a la infinita condescendencia del Amor de Dios"(15). El símbolo de la rosa, omnipresente en sus obras, aparece por ejemplo en el poema 51 como figura de su propia consagración a Jesús:

"Esta rosa deshojada, es la fiel imagen,/ Divino Niño,/ Del corazón que quiere por ti inmolarse indiviso/ A cada instante./ (...) Jesús, por tu amor he prodigado mi vida,/ Mi porvenir." (PN 51,2.4)

14- Baste señalar la obra magistral de C. De Meester, *Dynamique de la confiance. Genèse et structure de la "voie d'enfance spirituelle" de sainte Thérèse de Lisieux*, París, Cerf, 1995; para un panorama general, cf. V.R. Azcuy, *La figura de Teresa de Lisieux. Ensayo de fenomenología teológica según Hans Urs von Balthasar*, Buenos Aires, Teología, 1997 (2t), t2, 139ss.

15- Cf. V.R. Azcuy, *Las aguas torrenciales no han podido apagar el amor... Texto y comentario del poema Vivir de amor de Teresa de Lisieux*, Cuad Mon 123 (1197) 443-460, 447.

El comentario final que ha hecho el poeta de estos versos, nos explica de modo sugerente y abierto algo de cómo el Espíritu balbucea a través de la letra y la misión espiritual de Teresa de Lisieux: “Rosas en despojamiento, ellas son una palabra de perdón y de amor pronunciada infatigablemente sobre todos, la paciencia amorosa del Crucificado, la aurora humilde y silenciosa que rasga la historia, la exacta condición que protege y abraza a los pobres, la sonrisa inicial y el beso que cierra los relatos (16).

2.1. Jesús, rostro de la Misericordia

Teresa abre sus manuscritos autobiográficos, más concretamente el primero de ellos, dando una pista a su hermana Paulina, sin sospechar seguramente que en ella estaba dejando una clave hermenéutica esencial para sus lectores: “no voy a hacer otra cosa sino: comenzar a cantar lo que he de repetir eternamente *¡¡¡Las misericordias del Señor!!! ..*” (MsA 2r). Como bien ha explicado De Meester -en el estudio antes citado-, es el descubrimiento de la Misericordia de Dios lo que desencadena todo el *dinamismo de la confianza* en la santa. Se trata precisamente del “centro” de esta misión teológica y esta experiencia fundante ha tenido lugar pocos meses antes del comienzo de la redacción del MsA en 1895. Ya en los primeros folios de este Ms, pero también en los últimos (cf. MsA 83-84), la Misericordia divina es vinculada con los misterios de la encarnación y pasión del Señor. El Dios hecho carne se contempla ante todo como *amoroso abajamiento*, como *humildad e infancia de Dios*, y esta misma perspectiva se proyecta hacia la cruz y, desde la cruz, la mirada vuelve una y otra vez sobre la pequeñez del Niño en el pesebre.

Lo que la santa ha aprendido de las devociones de la época al Niño Jesús y a la Santa Faz (17), lo vuelca y recrea con sencilla maestría en su contemplación del *único Jesús*. Él es *el Verbo hecho Infante y el Verbo hecho Hostia* (cf. RP 2 y PN 1,5), misterio de la cruz y de la eucaristía vistos en su conexión interior. La unidad de todos los aspectos se concentra en el rostro de Jesús, su “Santa Faz”: esta misericordia divina que Teresa ha descubierto meditando la Escritura se hace visible en el rostro de Jesús y en Jesús como *rostro de la misericordia del Padre*.(18)

“Tu Faz es mi única Patria/ Ella es mi Reinado de amor” (PN 20,3)

“Entonces puedo cantar tus Misericordias/cantar la fuerza y la dulzura”(PN 48,5)

16- se recoge la cita en alusión a Teresa, aunque la misma está formulada también en referencia a Rosa de Lima: P. Scervino, *Las rosas en despojamiento. Teresa de Lisieux, Rosa de Lima y el lenguaje poético de la Rosa*, Proyecto 24 (1196) 117-130, 130. La traducción de los versos citados anteriormente ha sido tomada de la hecha por el autor de esta comunicación.

17- Cf. *Teresa de Lisieux, una existencia teológica femenina*. *Communio* (A) 1 (1994) 73-86, 77-78.

18- Ya son muchos los autores que se han dedicado a este tema, en nuestro ámbito se puede destacar el estudio de J. Schiettecatte, *el rostro del amor*, Proyecto 27 (1997) 221-239.

En el rostro de Jesús crucificado, la misericordia se ha hecho epifanía, es al *Verbo hecho belleza* a quien Teresa no cesa de mirar para ser transformada en el Amado. Así concluye sus reflexiones Avenatti de Palumbo, al leer a la santa como "obra de arte" en una comprensión estético-teológica: "Su rostro [el de Teresa] se ha vuelto uno con el de Jesús, y por eso presenta inmediatamente 'después de su muerte' 'una belleza arrebatadora' (cf. CJ 30.9)." (19)

2.2. Oración por el Pecador y el Sacerdote

La verdadera intimidad en la experiencia con Cristo no encierra de modo "intimista", sino que se abre generosamente a los demás. El Espíritu de Jesús, que es Amor Misericordioso, fecunda el corazón creyente y esponsal de los cristianos enviándolos a proclamar y realizar el *Evangelio de la Misericordia*. Teresa es una clara imagen de esta verdad, hecho que atestigua una vez más la fuerza paradigmática de su santidad y su magisterio para nuestros días: "no es difícil admitir que santos como Teresa de Lisieux o Francisco de Asís, en su propia vida, son una bella parábola, una enseñanza brillante que no ha de ser ocultada a los ojos del mundo." (20)

Dentro del carisma benedictino, la caridad encuentra un destinatario preferido en el enfermo, el huésped e inclusive en el pobre (cf. RB 36.53). En el espíritu carmelitano, la oración de intercesión parece más característica que el gesto concreto de la acogida y el cuidado; es, en realidad, una forma "más interior" de la misma actitud y, para Teresa, se materializa en su solicitud incondicional por los pecadores y los sacerdotes. Pero en ella no falta lo concreto e inmediato, este rostro lo completan sus hermanas de comunidad.

La "opción preferencial" de la santa está en coherencia con las notas de *penitencia, amor a la Iglesia y caridad fraterna* propias de su Orden: "Sentí un gran deseo de trabajar por la conversión de los pecadores, deseo que nunca hasta entonces había sentido tan vivamente... Sentí, en una palabra, que entraba en mi corazón la caridad, la necesidad de olvidarme de mí misma (...) La segunda experiencia que tuve se refiere a los sacerdotes. (...) Durante un mes conviví con muchos *sacerdotes santos*, y comprobé que si su dignidad sublime los eleva (...), no por eso dejan de ser hombres débiles y frágiles..." (MsA 45v.56r). La caridad fraterna constituye un capítulo especial de la teología teresiana y ha de ser contada entre las prioridades de su misericordia cristiana. Como siempre, Teresa se fija en las mayores indigencias que son las del corazón: "me dije a mí misma que debería ser tan compasiva para con las enfermedades espirituales de mis herma-

19- C.I. Avenatti de Palumbo, *Una obra de arte viviente. Dimensión estética del itinerario teresiano*, Proyecto 27 (1997) 161-178, 178.

20- V.R. Azcuy - E. De la Serna, *Vida teológica y ciencia teológica de Teresa de Lisieux. Aportes a una causa doctoral*, *Teresianum* 48 (1997) 3-51, 39

nos, como vos, Madre mía querida [Madre Gonzaga], lo sos para conmigo cuidándome con tanto amor. (...) Al decir almas imperfectas (...) quiero decir faltas de discreción, de educación, susceptibilidad de ciertos caracteres, cosas todas que no hacen la vida muy agradable" (MsC 27v-28r). Para estos casos, el Espíritu de Jesús sugiere a la santa una *caridad amable y gozosa*.

2.3.El Espíritu nos hace reconocer la Maternidad de Cristo

Si hay una dimensión singular que la santa destaca en su relación con Cristo, ésta es la de su maternidad. Ella no excluye, por cierto, otros aspectos de este vínculo que se expresa en una amplia riqueza de tonalidades; precisamente los rasgos de la paternidad y de la filiación también son contemplados y experimentados con atención. De todos modos, el acento maternal del amor de Cristo y de su Corazón merece una consideración aparte en el marco del cristocentrismo de su obra.

Ya en otras ocasiones, en diálogo con Maître y con Wollbold, me he referido a la *experiencia maternal* en la historia de Teresa y a cómo ella ha incidido en la evolución y configuración de su fisonomía espiritual(21). Baste recordar aquí que la imagen de Dios que tiene la santa está atravesada por la misericordia y que ella, a diferencia de lo que a veces se ha difundido, no está dominada primariamente por la Bondad de Dios, sino por *Jesús como rostro del Padre Bueno*. El símbolo del niño empleado por ella para graficar el camino de la infancia espiritual no debe hacer pensar que toda su mística está centrada sólo en su ser *hija del Padre*; en esta experiencia fundamental, más bien hay que ver el punto que posibilita su crecimiento y plenitud como *esposa del Hijo*. Es el mismo Espíritu el que hace clamar *Padre y Señor, Amado...* La vivencia religiosa es dinámica y es capaz de integrar armoniosamente los distintos, incluso los contrarios.

Dos pasajes decisivos: PN 36,2 (22) y PN 24,32

-PN 36,2: "Tú que supiste crear el corazón de las madres/ ¡Encuentro en tí al más tierno de los Padres!/ Mi único Amor, Jesús, Verbo Eterno/ Para mí tu corazón es más que maternal/ A cada instante, tú me sigues, tú me guardas/ Cuando te llamo, ¡ah! tú jamás tardas/ Y si tal vez pareces esconderte/ Me vienes a ayudar para buscarte."

La experiencia del amor humano, paterno y materno, es sólo una figura, un anticipo del amor de Dios. En este sentido, el relato autobiográfico de Te-

21- Cf. *La figura de Teresa de Lisieux*, t2, 141-145; *Teresa de Lisieux: un "genio de mujer"*. O la fascinación de una "mujer con genio", Proyecto 27 (1997) 125-160, 133ss.

22- Cf. Teresa de Lisieux, la teología existencial de una mujer, Teología 69 (1997) 97-120, 105ss.

resa confirma cómo Dios emplea un lenguaje sacramental para revelarse: "¡El corazón, ya tan cariñoso, de papá había añadido al amor que poseía un amor verdaderamente maternal!..." (MsA 13r). ¿No fue en el rostro de su padre humano donde ella aprendió a conocer a Dios?

En Jesús, *su único Amor*, ella reencuentra trascendido y plenificado este amor fontal que viene de sus padres humanos. No se confunde: Jesús es el *Verbo Eterno*, el mismo que se ha hecho Niño y Hostia, el mismo *Verbo Adorable* (cf. RP 2,2r). Pero Él se le muestra rico en ternura como un padre y, sobre todo, con la entrañable solicitud de una madre: *me sigues, me guardas, jamás tardas...*

En el mismo poema, la santa nos dice mediante distintos títulos de quién está hablando: *mi único Amor, Señor, mi Esposo, mi Rey*. Los nombres que da a Jesús resaltan la divinidad y la intimidad sponsal al mismo tiempo: de este Señor y Rey, dos de los títulos más destacados en la Regla de San Benito, ella nos revela sus *entrañas maternales*. No es casual, como han subrayado los estudios, que esta descripción se ligue a la devoción por el Corazón de Cristo, ya que en él está representada la sede del amor y del nacimiento espiritual. Evidentemente no es poco decir que el amor de Cristo es *más que maternal...*

PN 24,32: "Acuérdate que tu voluntad santa/ Es mi reposo, mi única dicha/ Me abandono y me duermo sin miedo/ Entre tus brazos, oh mi divino Salvador/ Si tú también te duermes mientras ruge la tormenta/ Quiero permanecer siempre en una paz profunda..."

En este nuevo pasaje, también procedente de una pieza poética, se pone de manifiesto que la espiritualidad de la infancia y del abandono no está referida de modo excluyente a la experiencia de Dios Padre. Asimismo, tampoco lo está en relación con Cristo: Teresa también se abandona a los brazos del Padre (cf. PN 32,4). Como ejemplo de la prioritaria conexión con Cristo, se puede aludir a uno de los relatos más importantes del "caminito": "¡El ascensor que ha de elevarme al cielo son tus brazos, oh Jesús!" (MsC 3r). Se trata del texto en el cual Teresa comenta la figura de Is 66: *como una madre acaricia a su hijo, deteniéndose en las imágenes del ser llevado en el regazo y mecido sobre las rodillas...*

En otros textos se reiteran los mismos elementos: "Sólo el Abandono me entrega/ a tus brazos, ¡oh Jesús!/ Me abandono a ti/ Oh mi Divino Esposo (PN 52,7-9; cf.17,9). La síntesis teológica que nace del Espíritu es sorprendente: el vínculo sponsal asume las formas de una maternidad recíproca. Porque no sólo Cristo se muestra con un corazón materno; también la santa, como esposa, desea ofrecer una acogida maternal a su Esposo: "¡Oh Jesús! ven a mí, ven a reposar tu Cabeza/ Ven, mi alma está pronta para recibirte/ Mi Bien-Amado Salvador/ Reposa en mi corazón/ Es tuyo..." (PN 24,8). Misterioso intercambio que acontece en el *corazón a corazón* de los que se aman... (cf. PN 17,3).

En conclusión: luego de una breve consideración del corazón maternal de Cristo, uno podría preguntarse qué tipo de maternidad es ésta que habita en Él cualificando su caridad. Sin duda, se trata de una *maternidad espiritual*, es decir, que es fruto de la presencia del Espíritu en Cristo. Teresa la percibe y la interpreta como de una particular intensidad afectiva: el soplo del Espíritu de Amor es muy sensible y ella lo evocará con frecuencia mediante el símbolo del beso y de la caricia: "En ti tengo la brillante estrella,/ Tu amor se desvela a menudo/ Y percibo como a través de un velo/ Al declinar el día/ Tu mano. (...) Tengo tu Corazón, tu Faz adorada/ Tu dulce mirada me ha herido/ Tengo el beso de tu sagrada boca/ Te amo y nada más deseo/ Jesús." (PN 18,49.51)

Los santos saben de Dios, porque son los que más lo aman⁽²³⁾. El Espíritu les revela lo que tienen que decir del Hijo de Dios: son intérpretes cualificados porque dejan que Él sople *donde y cómo quiera*. María es la primera, la que mejor lo hizo; supo entregarse totalmente a la obra del Espíritu y así nació Jesús.

Y los santos la siguen. Logran que el Intérprete levante en ellos la Voz, para clamar *Abba*, para confesar que Jesús es el Señor, para comprender los rasgos paternos y maternos de Dios. *El viento sopla donde quiere...* trayendo las primicias de la verdad y de la novedad.

²³-H.U. von Balthasar, *Sólo el amor es digno de fe*, Salamanca, Sígueme, 1990, 12.